

فلسفه به‌مثابه مشی زندگی نزد شیخ اشراق

نادیا مفتونی*

چکیده

فلسفه به مثابه مشی زندگی با الگوهای متفاوتی نزد معاصران مطرح است. تمرکز بر جنبه عملی فلسفه وجه مشترک این الگوهاست. برخی مولفه‌های فلسفه به منزله مشی زندگی در فلسفه شیخ اشراق به چشم می‌خورد. اولویت عقل عملی نسبت به عقل نظری، ابزارانگاری دانش بحثی نسبت به معارف ذوقی، فلسفه به مثابه تمرین مرگ و رسیدن به مرگ اختیاری، ارائه فرآیند درمان برای بیماری نفسانی، مولفه‌های اصلی فلسفه به مثابه روش زندگی نزد سهروردی به‌شمار می‌آیند.

واژگان کلیدی

فلسفه به مثابه مشی زندگی، علم ذوقی، علم نظری، بیماری نفس، مرگ اختیاری.

maftouni@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۲۵

*. دانشیار دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۳۰

طرح مسئله

فلسفه به مثابه مشی زندگی نزد معاصران با الگوهای متفاوتی به چشم می‌خورد. یکی از این الگوها، از سوی «پیر هادو» مطرح شده است. مقایسه الگوی هادو با دیگران، مثلاً آلبر کامو و ملاصدرا، از مباحث مورد توجه در تحقیقات متأخر است. (Lamb, 2011: 561 - 576; Rizvi, 2012: 33 - 45)

برخی معاصران عناصر مهم در الگوی هادو را پرورش به جای آموزش، نقش استاد به منزله پیشوا در هدایت شاگردان، تمرین‌های معنوی و فلسفه به‌عنوان تمرین مرگ می‌دانند و برآند بسیاری از این عناصر در سیره فلسفی زکریای رازی به تصریح یا التزام آمده است. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۲۱)

مسئله تحقیق حاضر اخذ الگوی فلسفه به‌مثابه مشی زندگی از آثار سهروردی است. به دیگر سخن این مسئله بر شیخ اشراق ارائه می‌شود که آیا وی فلسفه را به مثابه سبک زندگی، و فلسفه نظری را ابزاری برای زندگی و زیست سعادت‌مندانه می‌انگارد یا جنبه عملی فلسفه، نقشی فرعی و حاشیه‌ای در نظام فلسفی وی ایفا می‌کند و ثمره بخش نظری تلقی می‌شود؟ اگر وجه عملی فلسفه، هویت اصلی فلسفه سهروردی است، چه مؤلفه‌هایی را به‌عنوان عناصر عمده فلسفه به‌مثابه سبک زندگی در آثار وی می‌توان یافت؟ اصطلاحات مشی، سبک، شیوه و روش زندگی، در اینجا به یک معنا به کار می‌رود.

مؤلفه‌های فلسفه به‌مثابه مشی زندگی

مؤلفه‌های متعددی از فلسفه به منزله مشی زندگی در آثار شیخ اشراق قابل جستجو است از جمله: نسبت عمل و نظر یا نسبت معارف ذوقی و علوم نظری؛ این مؤلفه اساس انگاره فلسفه به‌مثابه مشی زندگی را تشکیل می‌دهد. فلسفه به‌عنوان تمرین مرگ، نسخه‌های عملی برای معالجه بیماری نفس، تمرین‌های معنوی، نقش استاد در خودشناسی و هدایت شاگردان، در آثار شیخ اشراق قابل توجه است. بررسی همه این مؤلفه‌ها نیاز به مجال وسیع دارد. از میان مؤلفه‌های یاد شده، این تحقیق به سه محور اساسی می‌پردازد: یک؛ رابطه عقل عملی با عقل نظری و علم ذوقی با دانش بحثی. دو؛ تمرین مرگ و وصول به مرگ اختیاری. سه؛ نسخه‌های عملی برای معالجه بیماری نفس.

۱. رابطه عقل عملی با نظری و علم ذوقی با بحثی

شیخ اشراق به‌نحو کلی بر نقش اساسی عمل و به شکل اخص بر نقش عقل عملی در سعادت انسان

تأکید دارد. در مورد نخست می‌توان به گفتگوی سالک داستان (عقل سرخ) که جویای سعادت است و خود عقل سرخ یعنی عقل فعال اشاره کرد:

گفتم ای پیر این چشمه زندگانی کجاست؟ گفت در ظلمات. اگر آن می‌طلبی
خضروار پای افزار در پای کن و راه توکل پیش گیر تا به ظلمات رسی. گفتم راه از
کدام جانب است؟ گفت از هر طرف که روی اگر راه روی راه بری. (سهروردی،
۱۳۸۰ ج: ۲۳۷)

فرعی‌انگاری نظر نسبت به عمل در صفیر سیمرغ نیز به چشم می‌خورد. شیخ اشراق در این رساله جایگاه ذوق و شهود را نسبت به علم صرف بسی بالاتر می‌داند و خلاصه دیدگاهش را در این جمله بیان می‌کند: کسی که نچشیده، نمی‌داند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳۳۰) در مورد دوم می‌توان به قصه «الغربه الغریبه» اشاره داشت که عقل عملی نسبت به عقل نظری نقش اصلی را بر عهده دارد. قهرمان قصه غربت غربی نیز مسافری جویای سعادت است که همراه با برادرش عاصم از سرزمین ماوراءالنهر به کشور مغرب سفر می‌کند. شارح رساله^۱ عاصم را عقل نظری می‌داند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۷۶) بر این اساس قهرمان داستان عقل عملی یا قوه عملی نفس است. ایفای نقش قهرمان توسط عقل عملی و واسپاری نقش برادر قهرمان به عقل نظری، نماد اصالت بخشی به عقل عملی است.

جایگاه معارف ذوقی و عملی در قیاس با علوم نظری در آثار متعدد سهروردی بیان شده است. او برای علوم شهودی و ذوقی تعابیر مختلفی مانند تاله، تحقیق، رصد و ارضاد روحانی، مباحث قدسیه، تجارب صحیحه، طرایق خلع و تجرید را به کار برده است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۲؛ همو، ۱۳۸۰ الف: ۴۰۱، ۴۶۰ و ۴۹۶) هر چند شیخ فقدان علم بحثی را نقص می‌شمارد اما اعتبار علم بحثی را به شهود می‌داند: همان‌گونه که سالک فاقد بحث ناقص است، باحث فاقد مشاهدات روحانی بی‌اعتبار است. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۳۶۱؛ همو، ۱۳۸۰ ب: ۱۳)

مقدمه‌انگاری دانش بحثی، آنجا که شیخ هدف اصلی همه علوم را بیداری از خواب غفلت می‌انگارد نیز به چشم می‌خورد: همه این علوم فریاد فرستاده‌ای است که تو را از خواب غفلت بیدار کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۰۵) یعنی دانش نظری می‌تواند مقدمه بیداری و خوشبختی واقع شود. وی همچنین رابطه

۱. هانری کربن در ترکیه نسخه کهن شرح فارسی قصه غربت غربی را می‌یابد که شارح و نیز تاریخ آن نامعلوم است. (ن.ک: سهروردی، ۱۳۸۸: ۹۲)

معنوی را شرط بهره‌مندی از حکمت بحثی می‌داند و برآن است بدون نور اشراق بهره‌ای از حکمت بدست نمی‌آید. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۹۲)

علاوه بر این قدرت درک علوم نظری وابسته به شهود است. شیخ در مقاومات در بحث حرکت، درباره کسانی سخن می‌گوید که مخالف حرکت در مقوله ان یفعل و ان ینفعل بودند، و ترک روش ذوقی را به عنوان عامل اختلال فهم آنها ذکر می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۴۵) همان‌طور که علت کج‌فهمی در علم بحثی اختلال در ذوق است، درمان آن نیز با تقویت ذوق میسر است: کسی که به این مطلب باور ندارد و استدلال وی را قانع نمی‌سازد، باید به ریاضت و خدمت اصحاب مشاهده رو کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۵۶) در موارد دیگر نیز فهم برخی مسائل علمی مشروط به تمرین‌های معنوی شمرده شده است. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۵۲)

رویکرد ابزارانگاران شیخ اشراق به علوم نظری، با تأمل در خصوصیات حکمت بحثی قابل اخذ است. یکی از این ویژگی‌ها مفید بودن است. (ن.ک: سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۱۰) به عنوان مثال وی بحث مقولات را بسیار کم‌فایده می‌انگارد. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۲۸۴) او ملاک مفید بودن علم بحثی را هم بیان می‌کند: مقداری که برای رهایی و سلامت نفس لازم است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۸۱)

ویژگی دیگر اثربخشی است که سهروردی در نگاشتن آثاری چون لغت موران و حکمت اشراق مد نظر قرار داده آنها را به قصد کمک به برادران معنوی و ارائه روشی دقیق‌تر و کم‌زحمت‌تر می‌نویسد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۹۴؛ ۱۳۸۰ ب: ۱۰ - ۹) ایجاز در بحث، میوه دغدغه اثربخشی است. شیخ اشراق به عنوان یک اصل کلی اختصار در علم را ضروری می‌شمارد. کوتاهی عمر و فراوانی باطل و تنگی وقت اجازه نمی‌دهد انسان همه چیز را فرا گیرد و باید عمر را صرف آموختن دانش‌های ضروری و مفید کرد. (سهروردی، نسخه خطی: ۱۶۷) وی براین اساس برخی مباحث را کم‌اهمیت می‌داند و حذف می‌کند:

مطالب کم‌اهمیت علوم سه‌گانه را در این کتاب لمحات نیاورده‌ام و اگر استدلال‌هایی بیابم که نیاز به مقدمات فراوان نداشته باشد آنها را بیان می‌کنم. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۴۳ و ۲۴۱)

او در جای دیگر می‌گوید مقدار مختصر و مفید علم بحثی را در تلویحات آورده: «اگر این کتابم را جستجو کنی، همه آنچه ترا بسوی امور عالی حرکت می‌دهد و در راه رسیدن به کمال کمک می‌کند می‌یابی». (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۲۰)

شیخ بر اساس ملاک کلی خود، ضوابط منطقی را در منطق حکمه‌الاشراق نیز کوتاه و در آغاز و پایان

آن بر ویژگی اختصار تصریح کرده است. آخرین سخن شیخ در بخش منطق حکمه الاشراق این است که ضوابط قلیل جامع، بهتر از ضوابط فراوانی است که انسان را به تکلف و عذرخواهی‌های بی‌هوده وادارد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۳) ایجاز در ضوابط منطقی در قواعدی مانند برگرداندن قضایای جزئی به کلی، (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۵) استفاده از افتراض در تناقض قضایا، (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۳۱) جهت را جزو محمول قرار دادن، (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۳۶) مباحث شکل دوم و سوم قیاس (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۳۷ و ۳۹) مورد تصریح است.

افراط در برخی علوم بحثی حتی می‌تواند موجب سقوط انسان شود (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۲۱ و ۱۴۸ - ۱۴۷) سهروردی از چنین علمی تعبیر به هواجس و سواس می‌کند و کنار نهادن آنها را نشانه خیرخواهی خداوند برای اهل حکمت می‌شمارد. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۴۸) او پس از بحثی درباره امکان می‌گوید:

با ظهور این‌گونه مباحث حکمت منقطع شده علوم سلوک قدسی فروپاشیده راه ملکوت بسته شده و سطرهایی از سخنانی باقی مانده که حکیم نمایان بدان مغرور شده پنداشته‌اند انسان به محض خواندن کتابی اهل حکمت می‌شود، بی‌آنکه راه قدس را طی کند و انوار روحانی را مشاهده نماید. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۳۶۱)

البته اشتغال به علوم بحثی بی‌فایده علاوه بر اخلاق به حکمت ذوقی، برای خود حکمت بحثی زیان‌آفرین و مسبب ضعف فهم است. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۴۵)

رعایت اخلاق، انصاف، اجتناب از تقلید و تعصب و مجادله اصول دیگری است که در حکمت بحثی مورد تأکید است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۷۲ و ۲۰۹ - ۲۰۸؛ سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۲۱، ۱۹۲، ۲۹۲، ۴۰۱) رویکرد ابزارانگارانه به دانش نظری را در زبان تمثیلی سهروردی نیز می‌توان دید. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۸ - ۲۴۷)

روی هم رفته سه کارکرد در خصوص ارتباط علوم نظری با زندگی انسان قابل فرض است: یک؛ علوم نظری مرتبه‌ای از کمال باشند و در سعادت آدمی کارکرد نقش مثبت ایفا کنند، همان‌گونه که عمده فیلسوفان مشایی این علوم را عامل اساسی در سعادت انسان قلمداد می‌کنند.

دو؛ دانش‌های نظری زیان‌بخش باشند و موجب گمراهی، شقاوت و انسداد باب حکمت حقیقی شوند. برخی از اهل ذوق و حکمت عملی، اساساً علوم نظری را مخل طریقه خویش می‌انگارند و آن

را نفی می‌کنند. مثلاً «لایوتسه» و بعد از او «چوانگ تسو» (قرن چهارم قبل از میلاد) دو مرشد طریقه تایو علم بحثی را به شدت طرد می‌کردند. (ن.ک: زرین کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۰)

سه؛ علوم بحثی و نظری خنثی و بی‌تأثیر باشند. شیخ اشراق از آن گروهی نیست که علوم نظری را یکسره به کناری می‌نهند. دانش بحثی حتی فلسفه مشایی نزد او گامی ضروری است. لذا وی متون متعددی در فلسفه مشایی نگاشته و مطالعه آنها را پیش‌نیاز حکمت اشراق می‌داند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۰) البته وی بر آن است که دانش‌های نظری و بحثی می‌توانند به ضمیمه شرایط مختلف نسبت به سعادت و کمال انسان هر یک از سه نقش منفی، مثبت یا خنثی را داشته باشند، به این ترتیب که دانش نظری منهای اخلاق، علم بحثی بدون پشتوانه ذوق و مشاهده و افراط در علم بحثی موجب شقاوت می‌گردد. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۴۸ - ۱۴۷ و ۳۶۱: همو، ۱۳۸۰ ج: ۷۲)

به دیگر سخن، هدف‌انگاری علم بحثی که افراط در حکمت بحثی و توقف در آن را در به‌دنبال می‌آورد ردیلت شمرده می‌شود. پیشینه ابزارانگاری علوم بحثی در زکریای رازی به چشم می‌خورد. برخی معاصران رازی را سرآغاز این نگرش می‌دانند. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۱۸ - ۱۱۷)

۲. فلسفه به‌عنوان تمرین مرگ و وصول به مرگ اختیاری

دومین مؤلفه فلسفه به‌مثابه مشی زندگی، مسئله مرگ‌اندیشی و نیل به مرتبه مرگ اختیاری است که می‌توان آن را با تعبیر «فلسفه به‌مثابه تمرین مرگ» یاد کرد. دوست داشتن مرگ به جای ترس از مرگ، و سپس مفهوم‌سازی مرگ، و آنگاه چگونگی رسیدن به مرگ اختیاری، عناصری است که در فلسفه به‌مثابه تمرین مرگ قابل بررسی است. سهروردی زندگی را در دوست داشتن مرگ می‌بیند و بدان توصیه می‌کند: «مرگ را دوست دارید تا زنده مانید.» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۹۹)^۱

دیدگاه وی در مفهوم‌سازی مرگ نشان از نقش محوری مرگ‌اندیشی در فلسفه وی دارد. وی مرگ را به‌عنوان بزرگترین ملکه یاد کرده است که طی آن نور مدبر یا همان نفس ناطقه تا حدودی از تاریکی‌ها یعنی عالم جسم جدا می‌شود و به عالم نور رو می‌کند و به انوار طاهره یعنی مفارقات می‌آویزد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۵۵) ملکه‌انگاری مرگ نشان می‌دهد مرگ فضیلتی است که با تمرین و تکرار و از روی اختیار به دست می‌آید. این مطلب در مواضع متعددی مورد تأکید سهروردی است.

۱. رساله‌الطیر اثر ابن سینا (ابن‌سینا، رساله‌الطیر، ص ۴۰۱) است که سهروردی آن را ترجمه کرده است. این رساله به‌عنوان سابقه نگاه شیخ اشراق، حایز اهمیت است.

رسیدن به مرگ اختیاری^۱ قبل از مرگ طبیعی توصیه مکرر شیخ اشراق است. در مشی فلسفی وی، بخشی از علوم بحثی در خدمت رسیدن به مرگ اختیاری است. او نفس‌شناسی را به منزله مقدمه رسیدن به مرگ اختیاری تقریر می‌کند. شناخت قوای نباتی و حیوانی (ادراکی و تحریکی) و نحوه ارتباط میان آنها اولین گام در فرآیند رسیدن به مرگ اختیاری است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳۹۵ - ۳۹۳) شیخ اشراق فرآیند مرگ اختیاری، یعنی شناخت قوا و تجرد یافتن از آنها را با زبان نماد نیز مورد توجه قرار داده است.^۲

فی حقیقه العشق؛ فصل ششم این رساله ماجرای سفر سالک در قوای نفس و تجرد یافتن سالک از قوا و رسیدن به چشمه‌ای به نام آب زندگانی است. درون انسان در این رساله جهان کوچک نامیده شده، همان‌طور که در یزدان شناخت آدمی جهان کوچک خوانده شده است.^۳ سالک در جهان کوچک یا شهرستان جان، ابتدا با حواس پنج‌گانه باطنی روبه‌رو می‌شود. نماد این حواس، کوشکی سه طبقه است که در طبقه اول آن دو حجره کنایه از حس مشترک و خیال قرار دارد. در طبقه دوم کوشک هم دو حجره، نماد وهم و متصرفه واقع است. در طبقه سوم فقط یک حجره قرار دارد که تمثیل حافظه است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۷۷ - ۲۷۶) سالک از کوشک سه طبقه عبور می‌کند و سپس پنج دروازه مقابل خویش می‌یابد، کنایه از آنکه پس از فراغت از حواس باطنی باید بر حواس ظاهری تسلط یابد. دروازه اول دو در دارد که نماد دو چشم است. سالک هنگامی که به او می‌رسد باید دستور دهد هر کسی را به دروازه راه ندهد. به دیگر سخن سالک از هرزه‌بینی منع شده. او در گام بعدی به دروازه دوم می‌رسد که دو در و هر دری دهلیزی دراز و پیچ در پیچ دارد و نماد دو گوش است. سالک گوش را امر می‌کند که هر صوتی را نشنود و به هر آوازی از راه به در نرود. آنگاه دروازه سوم قرار دارد که آن هم دو در دارد و از هر دری دهلیزی امتداد دارد و نماد بینی و قوه بویایی است. سالک او را نیز تحت کنترل درمی‌آورد. دروازه چهارم فراختر از سه دروازه قبلی است و چشمه‌ای گوارا در آن است که پیرامونش دیواری از مروارید قرار دارد و نماد دهان و دندان‌ها و قوه چشایی است. سالک آن را نیز تحت کنترل خود در می‌آورد. دروازه پنجم پیرامون شهرستان جان را

۱. از نمادواژه‌های مرگ اختیاری، می‌توان به مرگ سفید، مرگ سیاه، مرگ سرخ و مرگ سبز اشاره کرد که برای چهارگونه مرگ

اختیاری به کار رفته است. برای تحلیل مفهومی این نمادواژه‌ها بنگرید به: نیکویخت و قاسم‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۱۲ - ۱۸۳.

۲. برای تفسیر و تأویل مشروح نمادهای قوای ادراکی ن. ک: مفتونی، ۱۳۸۸: ۹۸ - ۷۳؛ برای بحث مبسوط پیرامون گفتمان

رمزی شیخ اشراق نک: Maftouni, *Philart Approach in the Orient and Occident*

۳. انتساب یزدان شناخت به شیخ اشراق محل بحث است. (نک: نصر، ۱۳۸۷: ۱۳۷ - ۱۳۶)

فرا گرفته و نماد پوست و قوه لامسه است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۸۰ - ۲۷۸)

حواس ظاهری به پنج دروازه تشبیه شده، زیرا دریچه‌های ذهن به سوی عالم طبیعت است و برای حواس باطنی از تمثیل پنج حجره استفاده شده زیرا پنج حس باطن به منزله مخزن دریافت‌های حسی و محل فعالیت بر روی آنها هستند. در همه این تمثیل‌ها سالک برای رسیدن به مرگ اختیاری سیری تجریدی دارد و قوای ادراکی ظاهری و باطنی را تحت تصرف خویش در می‌آورد. پس از حواس ده‌گانه نوبت به تجرید از سایر قوا یعنی هاضمه، جاذبه، ماسکه، دافعه، نامیه، غضبی و شهوی می‌رسد. نماد قوای غضبی و شهوی، شیر و گراز است:

شیری و گرازی میان بیشه ایستاده است. آن یکی روز و شب به کشتن و دریدن مشغول است و آن دیگر به دزدی کردن و خوردن و آشامیدن مشغول. کمنند از فتراک بگشاید و در گردن ایشان اندازد.

سالک پس از تجرید از همه قوا به چشمه زندگی می‌رسد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۸۱ - ۲۸۰)^۱

قصه الغریبه الغریبه؛ در این رساله، هم به تجرید نسبی که هنگام خواب واقع می‌شود هم به تجرید اختیاری از قوا توجه شده، تمثیل مرگ طبیعی و مرگ اختیاری نیز به کار رفته است. آغاز تجرید از طبیعت با رهایی از چاه نمادسازی شده است. سالک یعنی عقل عملی، همراه برادرش عاصم یعنی عقل نظری، در عمق چاهی تاریک که نماد عالم طبیعت است زندانی‌اند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۷۷ - ۲۷۶) گوینده‌ای نامعلوم به دو برادر می‌گوید شب می‌توانند درحالت تجرد از چاه بالا بیایند، اما صبح باید به چاه باز گردند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۷۸) تجرد نسبی از عالم طبیعت در هنگام خواب از آن‌رو است که حواس به حالت تعطیل در می‌آیند و نفس تحت غلبه حواس نیست. تجرد اختیاری در ادامه با تمثیل‌های میراندن خانواده و کشتن زن که نماد چیرگی بر قوا و شهوت است مطرح می‌شود. تعبیر موج در فراز «میان من و فرزندم موج مانع شد و او از غرق شدگان گردید.» می‌تواند نمادی باشد برای هرچه سبب آشفتنی و خروج قوا از اعتدال می‌شود. شارح غرق شدن فرزند را به معنای غرق شدن روح حیوانی، تلاطم امواج را به معنای به هم خوردن اعتدال مزاج و دایه را نماد روح طبیعی می‌انگارد:

وقتی به جایی رسیدیم که امواج تلاطم داشت ... دایه‌ای که مرا شیر داده بود گرفتم و

به دریا انداختم. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۸۴ - ۲۸۲)

۱. غزالی نیز پیش از شیخ اشراق برای ارتباط یافتن با ملکوت آسمان و زمین بیرون راندن غضب و شهوت و معطل داشتن حواس را توصیه می‌کند. (غزالی، ۱۳۸۷: ۳۰ - ۲۹)

پس از چیرگی بر روح حیوانی و روح طبیعی، سالک به مرگ ارادی می‌رسد:

در کشتی دارای تخته‌ها و میخ‌ها می‌رفتیم و کشتی را از ترس پادشاهی که پشت سرمان بود و هر کشتی را به غصب می‌گرفت صدمه زدیم.

کشتی نماد بدن و پادشاه نماد ملک الموت است. صدمه زدن به کشتی یعنی پیش از مرگ طبیعی، بدن را به مرگ ارادی میراندیم. در ادامه داستان، قوا با نماد چهارده تابوت و ده گور بیان می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۸۸ - ۲۸۵)

عقل سرخ؛ سهروردی در این رساله، عجایب هفت‌گانه‌ای را برمی‌شمارد که ششمین آنها تیغ بلارک، نماد مرگ و هفتمین آنها چشمه زندگانی است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۲۹) سالک «اگر راه برد و بدان چشمه غسل برآورد از زخم تیغ بلارک ایمن گشت.» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۸) یعنی مرگ اختیاری، انسان را از وحشت مرگ طبیعی می‌رهاند. شیخ اشراق در عقل سرخ، مانند رساله الطیر، (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۴۱۴ - ۴۰۱) نماد پرنده را برای نفوس انسانی به کار برده است. حواس ظاهر و باطن، بندهای پرنده‌گانند. سالک ماجرای گرفتار شدن خود در طبیعت و تلاش برای رهایی و ملاقات با عقل سرخ را که پیری نورانی و سرخ‌چهره و نماد عقل فعال است روایت می‌کند:

هر دو چشم من بردوختند و چهاربند مختلف نهادند و ده کس را بر من موکل کردند، پنج را روی سوی من و پشت بیرون و پنج را پشت سوی من و روی بیرون. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۲۷)

دو چشم سمبل عقل نظری و عملی، چهاربند مختلف، رمز عناصر یا مزاج‌های اربعه و ده موکل، نماد حواس ظاهر و باطن است. ماجرای تجرید از آنجا شروع می‌شود که چشمان پرنده اندکی باز می‌شود، او موکلان را از خویش غافل می‌یابد و به صحرا می‌رود و با عقل سرخ ملاقات می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۲۸ - ۲۲۷)

صغیر سیمرغ؛ داستان این رساله به تعبیر سهروردی درباره احوال اخوان تجرید است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳۱۴) نماد تجرید و مرگ اختیاری در این رساله، تبدیل شدن هدهد به سیمرغ است. هدهد ترک آشیان می‌گوید و با متقار پر و بال خود را می‌کند و تبدیل به سیمرغ می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳۱۵ - ۳۱۴) در پایان این رساله نیز تجرید از قوای نفس توصیه شده است:

کسانی که خواهند که کارگاه عنکبوت فرو گشایند، نوزده عوان را از خود دور کنند، از

آن پنج پرنده آشکار و پنج پرنده نهان و دو رونده تیز پیدا حرکت و هفت رونده آهسته پوشیده حرکت، و این همه پرندگان را دشوار است از خود دور کردن. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳۳۲ - ۳۳۱)

پنج پرنده آشکار نماد پنج حس ظاهر، پنج پرنده پنهان سمبل پنج حس باطن و دو رونده تیز پیدا حرکت کنایه از دو قوه غضبی و شهوانی و هفت رونده آهسته پوشیده حرکت نماد قوای نباتی است. شیخ در پرتونامه اصول قوای نباتی را سه قوه غذایی، نامیه و مولده و غذایی را دارای چهار قوه خدمتگزار شامل جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه می‌داند که در مجموع هفت قوه‌اند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۷ - ۲۶)

لغت موران؛ در چهار داستان این رساله مرگ اختیاری با نماد بازگشت به وطن اصلی به تمثیل درآمده است. در داستان اول موران بر سر اینکه اصل شبنم از کجاست بحث می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۹۵) در داستان دوم سنگ‌پشتان بر سر پرنده رنگارنگی که بر آب بازی می‌کند و گاه پرواز می‌کند، بحث دارند که آن پرنده آبی است یا هوایی؟ از بازگشتگاه پرنده، پی به آغازگاه او می‌برند: «ناگاه بادی سخت برآمد و آب را به هم برآورد. مرغک در اوج هوا نشست». (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۹۶) داستان سوم ماجرای تجرید را در قالب ملاقات با سلیمان روایت می‌کند. سلیمان در پی عندلیب می‌فرستد و عندلیب در جستجوی راه ملاقات با سلیمان، با یاران به گفتگو می‌نشیند:

اگر او بیرون باشد و ما درون، ملاقات میسر نشود و او در آشیانه ما ننگجد و هیچ طریق دیگر نیست. یکی سالخورده در میان ایشان بود آواز داد که اگر «وعده یوم یلقونه» راست باشد و قضیه «کل لدینا محضرون، وان الینا ایابهم، و فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» درست آید، طریق آن است که چون ملک سلیمان در آشیانه ما ننگجد ما نیز به ترک آشیانه بگوییم و به نزدیک او شویم و اگر نه ملاقات میسر نگردد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۹۸)

روزی با جماعت صوفیان؛ شیخ اشراق در این رساله به تجرید از لذات نفسانی توصیه و اشاره‌ای نیز به تجرید از حواس پنج‌گانه ظاهری دارد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۹ - ۲۴۸) وی در اینجا هدف از تجرید را یافتن نظر استدلال به معنای ذوق و چشیدن اسرار آسمان و آگاهی یافتن از عالم غیب می‌شمرد؛ آسمان و ستارگان را نه باید مانند عوام و بهایم نگریست، نه همچون منجمان، بلکه باید آسمان را مانند محققان به نظر استدلال دید و اسرار آسمان‌ها را به ذوق دانست. در بخش پیش، به اهمیت این تمثیل در ارتباط علم بحثی و شهودی پرداختیم.

رساله الابراج؛ این رساله با خطاب اخوان تجرید شروع شده و به درخواست آنان نوشته شده است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۲) سهروردی در اینجا سیر تجریدی را با نمادهایی از اعداد شروع می‌کند:

لو شرع بعده فی البروز عن الستة و ترک العشرة و قطع الاربعه و التوجه الي عالم الاحد
استحق الوصول. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۲)

عدد شش بر جهات مکانی شش‌گانه، عدد ده بر حواس ادراکی ده‌گانه و عدد چهار بر عناصر چهارگانه عالم طبیعت دلالت دارند. نماد دیگر عدد شانزده است. به سالک دستور داده می‌شود نردبان شانزده پله‌ای بسازد و به آسمان قدسیات صعود کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۴) عدد شانزده را می‌توان بر امور مختلف عالم طبیعت و قوای گوناگون که پیشتر گذشت تطبیق داد. سهروردی برای بدن و عالم طبیعت، همچنین از نماد وکر یعنی آشیانه که در رساله الطیر ابن سینا آمده استفاده می‌کند: سلام بر نفسی که آشیانه خود را ترک کرد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۳)

همان‌طور که قبلاً گذشت در این رساله نمادواژه وطن به وطن علوی تأویل شده است. شیخ اشراق در اینجا به فایده تجرید که تسریع در بازگشت به وطن علوی است می‌پردازد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۲) شیخ تأکید می‌کند تجرید مقصد و هدف نیست و کسی که از وابستگی‌های طبیعت رها شود اما برای رسیدن به عالم حقیقت نکوشد، مانند کسی است که دارویی را برای درمان ترکیب کند و چیزی از آن نخورد. ابزارانگاری تجرید در نمادواژه مطیه یا مرکب نیز نهفته است. سهروردی مقصد تجرید را با تعابیر کعبه ازل و کعبه ایمان یاد می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۴ - ۴۶۳)

۳. فرآیند معالجه بیماری نفس

سومین مؤلفه فلسفه به‌مثابه مشی زندگی در آثار شیخ اشراق، تحلیل و درمان بیماری نفس است. نگارنده اصطلاح بیماری نفس را در ارجاع به تعبیر بیمار دل، بیگانه دل و نابینایی دل به کار می‌برد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵) سهروردی بیماری نفس را به بیماری‌های مختلف جسمی محاکات می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۷۱، ۱۰۷، ۱۷۱ - ۱۷۲، ۲۴۸، ۲۶۳، ۳۳۰ و ۴۶۴)

تأمل در این تمثیل‌ها در جهت اخذ ویژگی‌های بیماری نفس، رهگشاست. بیماری نفس در رساله الابراج به زکام (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۴) و در فی حاله الطفولیه به دو بیماری سرسام و امتلا تشبیه شده است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۸) تمثیل بیماری امتلا در جماعت صوفیان هم به چشم می‌خورد. بیماری نفس در هیاکل النور به سکنه ناگهانی و مستی سخت (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۵) و در

الواح عمادی به مستی شدید تشبیه شده است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۱)

بیماری نفس به معنای اشتغال ذهنی، غضب و شهوت زیاد و توجه به لذات بدنی در مقابل لذات روحانی شمرده شده (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۵۲) همچنین ناتوانی از چشیدن لذت روحانی، (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۷۱) انکار لذت روحانی (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۷ و ۱۷۱) لذت نبردن از کمال و بی اشتیاقی نسبت به کمال، تعابیر دیگری هستند که شیخ اشراق برای بیماری نفس به کار می‌برد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۱؛ سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۸۹) در عبارات سهروردی عدم درک ألم روحانی همانند ناتوانی از فهم لذت روحانی، به منزله بیماری نفس شمرده شده، به این معنا که بیمار دل نه از فضایل اخلاقی لذت می‌برد نه از رذایل اخلاقی رنج می‌کشد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۵)

عمده علل بیماری نفس عبارت از اشتغالات عالم طبیعت، موانع بدنی و جسمانی، مشغول بودن به تن و تسلط قوای بدنی بر نفس است. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۸۹؛ ۱۳۸۰ ج: ۷۰، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۴۱، ۱۵۲) سلامت نفس و قوت و قدرت آن، در نقطه مقابل بیماری قرار دارد. شواغل و گرفتاری‌های جسمانی، نفس سالم را از جهان ملکوت باز نمی‌دارد و قوای بدنی بر نفس تسلط و فرمانروایی ندارد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۷) انسان سالم انسانی است که از وابستگی‌های عالم طبیعت می‌کاهد و به مبدأ روحانی خود نزدیک می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۹۳)

همان‌گونه که نفس بیمار لذت روحانی را درک نمی‌کند نفس سالم از فضایل روحانی نهایت لذت را می‌برد. تعابیر بهجت قدسی، لذت و شادی تمام، لذت وافر، لذت روحانی و «لذتی است که هیچ لذتی مانند آن نباشد و هیچ راحتی و سعادت بدانی نرسد.» نیز برای لذت روحانی به کار رفته است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۳ - ۱۷۲)

وجوه شباهت دیگری میان بیماری نفس و برخی بیماری‌های جسمی قابل اشاره است. شباهت بین بیماری نفس و سرسام، ناآگاهی بیمار از بیماری خود است. مبتلا به سرسام تا بیماری وی شدید است از آن آگاه نیست؛ آگاهی از بیماری اولین نشانه بهبود است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵) بیمار دل نیز اساساً خود را بیمار نمی‌داند. شباهت دیگر میان بیماری روحی با برخی بیماری‌های جسمی آن است که همان‌طور که انسان سرماخورده بوی خوش را نمی‌فهمد و طعم شیرین طعام را تلخ می‌یابد، بیمار دل شدیدترین لذت‌های عقلی را درک نمی‌کند و از رذایل رنج نمی‌برد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۷۰ - ۷۱؛ ۱۳۸۰ ج: ۴۶۴) شیخ اشراق به شباهت‌های دیگری میان بیماری نفس و تن اشاره دارد که ناظر به فرآیند درمان است و در جای خود مطرح خواهد شد.

سهروردی بلوغ و عدم بلوغ نفس را نیز در تمثیلی دیگر برای ذوق و بی ذوقی به کار برده است.

همان گونه که برخی لذت‌های جسمی بهره انسان بالغ است و در سن کودکی نصیب نمی‌شود، لذت روحانی ویژه نفس بالغ است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۶۳) ابن‌سینا نیز تمثیل کودک را برای محرومان از لذت عقلی به کار برده آنان را صبیان العقول یعنی خردخردان نامیده، زیرا کودکان لذت‌ها و دردهایی را که خاص برخی از بزرگسالان است درک نمی‌کنند و آنان را استهزا می‌کنند و از اموری لذت می‌برند که انسان‌های بالغ آن را ناخوش می‌دارند. (ن.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴)

شیخ اشراق علاوه بر اصطلاحات بیمار دل و نابالغ، دو اصطلاح ناهل و بیگانه را نیز در مقابل اهل و آشنا برای نفس بیمار و سالم به کار برده:

مثال دل ناهل و بیگانه از حقیقت همچنان است که فتیله‌ای که به جای روغن آب بدو رسیده باشد، چندان که آتش به نزد او بری افروخته نشود. اما دل آشنا همچو شمعی است کی (که) آتش از دور به خود کشد و افروخته شود. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵)

اصطلاح ناهل در جماعت صوفیان نیز به چشم می‌خورد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۹)

شیخ اشراق درمان بیماری نفس را با مداوای بیماری جسم مقایسه می‌کند. درمان هر دو گونه بیماری متوقف بر مراجعه به پزشک و اجتناب از خود درمانی است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵) همچنین درمان هر دو نوع بیماری، درمانی فرآیندی و موفقیت هر مرحله متوقف بر انجام درست و کامل مرحله پیش است. نتیجه درمان کامل علاوه بر سلامت، تقویت نفس است:

چون صحت یافت، تدبیر قوت می‌باید کردن و هر دو بیمار به سه مقام به مرتبه قوت توان رسانیدن. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵ - ۲۵۶)

شیخ اشراق مراحل سه‌گانه برای درمان بیماری جسمی را بیان می‌کند و متناظر با آن، مراحل سه‌گانه برای معالجه بیماری دل و نفس پیشنهاد می‌کند.

فرآیند درمان بیماری نفس مشتمل بر دو مرحله اساسی است. مرحله اول خودآگاهی و مرحله بعدی خود شامل سه گام، یعنی درمان‌های سه‌گانه است. خودآگاهی به این معناست که انسان بداند بیمار است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵) خودآگاهی در عقل سرخ نیز به‌عنوان نخستین گام درمان نفس، از سوی عقل سرخ که نماد عقل فعال است بیان می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۷) مرحله دوم درمان در عقل سرخ، عبارت از درمان با عشق است. شیخ اشراق در بیتی از سنایی راه رسیدن به چشمه زندگانی و حیات حقیقی را چنین نشان می‌دهد:

به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی، که از شمشیر بویحیی نشان ندهد کسی احیا
(سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۸)

بویحیی نماد فرشته مرگ است که کشتگان شمشیر وی مردگانند، درحالی که کشتگان تیغ عشق به
حیات ابدی می‌رسند.

در فی حاله‌الطفولیه، دومین مرحله درمان نفس به زبان رمز در سه گام بیان شده، همان‌طور که
درمان بیماری تن شامل سه گام است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵) این درمان سه مرحله‌ای متوقف بر
مراجعه به پزشک روحانی است. در گام نخست بیمار دل باید به صحرا رود و کرم شب‌تاب را بیابد و
ببیند او از چه گیاهی تغذیه می‌کند و مدتی از همان گیاه تغذیه کند تا همچون کرم شب‌تاب در انقباض
وی روشنایی ایجاد شود. این روشنایی مرتبه ضعیفی از سلامت نفس است. زیرا از کرم شب‌تاب
می‌پرسند چرا روزها در صحرا نمی‌گردی؟ می‌گویند من که خودم روشنایی دارم چرا زیر منت آفتاب
بروم. کرم بیچاره نمی‌داند که روشنایی او از آفتاب است. در گام دوم، درمان بیمار دل باید به کنار
دریای بزرگ برود و منتظر گاوی^۱ بماند که شب‌ها از دریا به ساحل می‌آید و در نور گوهر شب‌افروز
یعنی ماه، به چرا مشغول می‌شود. بیمار باید از همان گیاه که گاو می‌خورد، بخورد تا در دل او عشق
گوهر شب‌افروز پدید آید. سلامت گاو دریا نیز مرتبه ضعیفی از سلامت است. او مانند کرم شب‌تاب به
نور ناچیز گوهر شب‌افروز تفاخر دارد و با آفتاب دشمنی می‌ورزد. در گام سوم، بیمار دل باید به کوه قاف
نزد درختی که سیمرغ بر آن آشیانه دارد برود و میوه آن را بخورد. بعد از آن دیگر به طبیب نیاز ندارد و
خود طبیب می‌شود.^۲ گوهر شب‌افروز و درختی که سیمرغ بر آن آشیان دارد در عقل سرخ نیز مطرح
شده است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۲)

مقام اول و دوم با یکدیگر سنخیت دارند، درحالی که مقام سوم، از آن دو فاصله دارد. زیرا بیمار دل در
مقام اول و دوم از غذای کرم شب‌تاب و گاو دریا که گیاه زمینی است تغذیه می‌کند. اما در مقام سوم از
میوه طوبا تغذیه می‌کند که با گیاه زمینی تفاوت اساسی دارد. به قرینه واژه عشق که در مقام دوم به این
ترتیب تصریح شده که باید در دل بیمار عشق گوهر شب‌افروز پدید آید، می‌توان نور کرم شب‌تاب، گاو
دریا و سیمرغ و سه مقام را ناظر به مراتب عشق نطقی، وهمی و حسی دانست.

۱. منظور شیخ اشراق از گاو دریا احتمالاً اسب آبی است که بیشتر شبیه گاو است تا اسب. اسب‌های آبی کوتوله بیشتر
عمرشان را در آب می‌گذرانند، روزها می‌خوابند و شب‌ها برای خوردن برگ و علف بیدار می‌شوند.
۲. گام سوم نماد عشق نورالانوار شمرده شده است. البته همان‌گونه که برخی معاصران اشاره نموده‌اند، در رمزگشایی اندیشه
شیخ اشراق، نمی‌توان به پژوهش‌های ادبی تکیه کرد. (ن.ک: سیدعرب، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱)

خلاصه سخن اینکه بیماری نفس نزد شیخ اشراق بر وضعیتی اطلاق می‌شود که انسان قدرت ذوق روحانی را از دست می‌دهد و از کمال اخلاقی لذت نمی‌برد همان‌گونه که بیماری جسمی، انسان را از ادراک لذت‌های حسی محروم می‌سازد. سلامت نفس نقطه مقابل این وضعیت است، به این ترتیب که نفس از کمالات روحانی ملتذ می‌شود و به سعادت حقیقی اشتیاق پیدا می‌کند. همان‌طور که بازیافتن سلامت تن مشروط به درمان نزد پزشک است، دستیابی به سلامت نفس متوقف بر معالجه نزد پزشک روحانی است.

درمان بیماری نفس، درمانی فرآیندی است که گام اساسی آن، خودشناسی به معنای آگاهی از بیماری خویش و اراده معطوف به درمان است.

نتیجه

سه مؤلفه فلسفه به‌مثابه مشی زندگی در فلسفه سهروردی حضور دارد:
یک؛ اولویت عمل نسبت به نظر و عقل عملی در برابر عقل عملی و نیز ابزارانگاری علوم نظری در مقابل معارف ذوقی؛
دو؛ فلسفه به‌مثابه تمرین مرگ و رسیدن به مرتبه مرگ اختیاری به معنای تسلط بر قوای نفس همچون حواس ظاهری و باطنی و قوای غضبی و شهوی؛
سه؛ توجه به ردایب نفسانی به‌عنوان بیماری و ارائه نسخه کاربردی جهت درمان آن.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۴.
۲. _____، ۱۴۰۰، *الرسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۳. _____، ۱۳۶۳، *مبدأ و معاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل و دانشگاه تهران.
۴. _____، ۱۳۹۰، *عقل سرخ*، تهران، سخن.
۵. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۰، *در قلمرو وجدان*، تهران، سروش. چ ۴.
۶. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، ۱۳۶۲، *دیوان سنایی*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، سنایی، چ ۳.

- ۵۸ □ فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق، س ۱۰، پاییز ۹۶، ش ۳۷
۷. سهروردی شهاب‌الدین یحیی بن حبش، ۱۳۸۸، *التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. _____، ۱۳۸۰ الف، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.
۹. _____، ۱۳۸۰ ب، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.
۱۰. _____، ۱۳۸۰ ج، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، مقدمه و تصحیح و حاشیه سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.
۱۱. _____، ۱۳۸۰ د، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، مقدمه و تصحیح و حاشیه نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. _____، *نسخه خطی، المشارع والمطارحات، الطبیعیات*، نسخه خطی کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ش ۱۴۴.
۱۳. سیدعرب، حسن، ۱۳۹۱، *نقد و تحلیل رویکرد معاصران به سهروردی*، تهران، هرمس.
۱۴. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۷، *کیمیای سعادت*، ج ۱، کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۱۴.
۱۵. فرامرزقراملکی، احد، ۱۳۹۱، *نظریه اخلاقی رازی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. مفتونی، نادیا، ۱۳۸۸، «ادراکات باطنی سینوی در رساله‌های رمزی سهروردی»، *حکمت سینوی*، ش ۴۱، ص ۷۳ - ۹۸.
۱۷. نصر، سید حسین، ۱۳۸۷، «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت»، *منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی*، اهتمام حسن سیدعرب، تهران، انتشارات شفیع.
۱۸. نیکویخت، ناصر و سید علی قاسم‌زاده، ۱۳۸۷، «سمبولیسم نور و رنگ در عرفان ایرانی - اسلامی»، *مطالعات عرفانی*، ش ۸، ص ۱۸۳ - ۲۱۲.

19. Hadot, Pierre, 1995, *Philosophy as a Way of Life*, Cambridge: The Belknap Press.
20. Lamb, Matthew, 2011, *Philosophy as a Way of Life: Albert Camus and Pierre Hadot*, Sophia, 50 (4), 561-576.
21. Maftouni, Nadia, 2017, *Philart Approach in the Orient and Occident*, Saarbrukhen: Noor Publishing.
22. Rizvi, Sajjad H., 2012, *Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to the study of Mullā □adrā Shīrāzī* (d. 1635), Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 75 (1), 33-45.

